Sergio del Molino

Pijoprogre



Flash

Pijopogre

Sergio del Molino

Flash

Todo el mundo en España sabe qué es un progre y con qué intención se señala a alguien como tal. Casi siempre es denigrante, aunque, si lo usa un progre, puede sonar autocrítico, paródico o incluso vindicativo. Pijoprogre es un monstruo morfológico formado por dos sustantivos que arman un insulto-bomba. Pese a su fealdad (tanto pijo como progre, por separado, tienen la virtud de la brevedad y empiezan por la letra p, lo que permite escupir al pronunciarlos), cuajó en 2019 como insulto canónico de la ultraderecha hacia todo aquel que estuviera a su izquierda. Desde aquella esquina ideológica, el 90% de los españoles pueden ser pijoprogres. Disparaban a bulto porque la etiqueta no era sólo política, sino social e intelectual: apunta a un tipo de personalidad que abunda más en la izquierda radical, pero también se encuentra en la izquierda moderada, en el centro y hasta en regiones de la derecha.

El pijoprogre no vota necesariamente a la izquierda radical ni tiene por qué estar demasiado ideologizado. Le basta un barniz de ideas generales sobre la decencia y el bien común ante las que cualquier demócrata puede asentir. En Francia, donde se insulta con más eufonía, los llaman *bobós (bourgeois bohème),* y su caricatura dice que van en bici, viven en barrios de moda de grandes capitales, han estudiado en la universidad, trabajan en oficinas, y aunque puedan formar familias y tener hijos, no son estas sus prioridades ni sus ambiciones. Muchos prefieren tener un galgo o la raza de perro que se lleve esa temporada. Con tal impedimenta surfean las olas de la sociedad líquida con peinados

cuidadosamente despeinados. El pijoprogre o el *bobó,* así caricaturizado, ocupa el centro de las grandes ciudades (sobre todo, las terrazas de sus bares) y expresa los síntomas de decadencia occidental que el buen ultraderechista aspira a extirpar de la patria.

Yo soy un pijoprogre de una variante atenuada. Vivo en el centro de una ciudad, pero no en una gran capital europea, sino en una urbe intermedia con poco glamur. Mi profesión, en cambio, es informal, libre y ajustada a los estándares de la pijoprogresía. Tengo en mi contra que vivo en familia con mi pareja (con la que no estoy casado, punto pijoprogre a mi favor) y mi hijo, al que educo de forma convencional en un colegio del barrio, sin vanguardias pedagógicas (muchos puntos en contra). Que me guste conducir, me sobren unos kilos y no sepa montar en bici cotiza en negativo. Que me gusten los pueblos y los haya puesto en cierta forma de moda con un libro habla a favor de mi pedigrí progre. Sin embargo, que no me plantee repoblar una aldea perdida ni cultive mis propias hortalizas habla mal de mí. Leo a Rebecca Solnit y a Yuval Noah Harari (bien), pero con lo que disfruto de verdad es con Nietzsche y Galdós (mal). En definitiva, reúno los rasgos suficientes para que un ultraderechista me considere pijoprogre, pero me falta alcurnia a ojos de un pijoprogre del ala dura. Para su gusto, sería demasiado *bourgeois* y poco *bohème.*

La fobia hacia el pijoprogre reproduce el estereotipo del matón que le roba el almuerzo al gafotas en el patio del colegio: es el odio al listillo. Se sobreentiende que el pijoprogre ocupa un espacio y tiene un poder que no le corresponden. Su hegemonía social y cultural humilla a quienes creen merecerla por hombría y derecho de conquista. Estos se pasaron los años escolares dando capones a esos *cuatrojos* y ahora resulta que, dicho a lo

castizo, los panolis cortan el bacalao, mientras ellos ven sus valores, sus emociones y su prestigio disminuidos, cuando no ridiculizados y pisoteados en el vertedero. No soportan que aquellos empollones sean hoy los capos de Silicon Valley y de los consejos de ministros.

Olvidemos el falso prefijo *pijo* y centrémonos en la raíz, *progre.* Cuenta la leyenda que nació una noche en Bocaccio, el cuartel general de la llamada *gauche divine* de Barcelona, en algún momento de la década de los ochenta, mientras se emborrachaban alegremente los escritores Félix de Azúa y Rosa Regàs, su hermano Oriol, el cineasta Gonzalo Suárez, el filósofo Eugenio Trías y el periodista Juan Cueto[1]. Según reveló este último muchos años después, la conversación trataba sobre lo «divertidamente indignados» que estaban todos «por el uso y abuso que cierta izquierda española estaba haciendo entonces de algunos valores progresistas y que había elevado precipitada y paletamente a imperativo kantiano». Entre copa y copa, se les ocurrió «el palabro para nombrar y criticar de un plumazo a aquellas otras mitologías que competían con las de la burguesía desde el lado opuesto». Aquel palabro fue *progresía,* que lleva la guasa en lo morfológico, y del que deriva la apócope *progre.* Como buenos borrachos, hábiles en la ocurrencia y perezosos en la ejecución, comisionaron a Gonzalo Suárez para que escribiera un artículo que echara a correr el término.

Recordaba mal Juan Cueto. Según Gonzalo Suárez, no sucedió en Bocaccio ni en los ochenta ni se debió a un encargo, aunque sí le inspiraron las conversaciones entre amigos donde se hablaba de estas cosas. Suárez acuñó el término *progresía* en un artículo de la revista *Triunfo* publicado el 2 de diciembre de 1972[2], y lo hizo con gran seriedad y maneras de lección del Collège de France, muy lejos de las ocurrencias etílicas que apuntaba Cueto:

«Se está produciendo un fenómeno curioso cuyo síntoma más característico quizá sea la reivindicación de una nueva clase social que yo denominaría “progresía”, y que pretende erigirse en representantes de la moral artística, heredando así los derechos ejercidos durante tantos años por la burguesía dominante».

Suárez denunciaba la impostura intelectual de algunos cineastas y escritores que utilizaban el prestigio de la retórica izquierdista para trepar en el *establishment* «carca» (otro hallazgo de la insultología político-cultural española, lamentablemente en desuso): «La asimilación del progresismo en sus facetas más inocuas y esterilizantes es la hipocresía, la desfachatez, la falacia más nefasta del sistema, y en ella caen como conejillos tantos y tantos de esos miméticos “contestatarios” que pretenden matar al padre sin enfrentarse al enigma de la esfinge». Vamos, que los acusaba de mentar a Pasolini en vano. Y aclaraba: «La progresía es inoperante porque únicamente gira en torno al ombligo de sus biempensantes opiniones. ¿Quién no está en contra de la guerra del Vietnam, por ejemplo?».

Este tipo de filípicas encuentran su fuerza seductora en su debilidad argumental. Para que entendamos a qué diablos se refiere Suárez necesitamos unos ejemplos que nos hurta, porque una cosa es denunciar males genéricos, y otra señalar con nombre y apellidos a personajes que uno se puede encontrar en Bocaccio. La gazmoñería cristiana insta a denunciar el pecado, no al pecador. En un debate, esto es inadmisible: o me dice usted quién y cuándo hizo o dijo tal cosa o no podré juzgarla por mí mismo. La generalización funciona como trampa retórica, pues permite al mismo tiempo que nadie se dé por aludido y que todos reconozcan a alguien que incurre en esos vicios. Por eso triunfa tanto esta clase de sermón.

Así resonó por primera vez el término *progresía* en la bóveda periodística española, como una crítica desde la izquierda cultural y vanguardista a los impostores que tocaban de oído. La apócope *progre* desactivó casi de inmediato la carga viral que llevaba el término y convirtió a los señalados por él en personajes folclóricos, tipos familiares y reconocibles en el paisaje, señores con barbas y chaquetas de pana, mayormente. Pelmas entrañables e inofensivos que conservaban, muy residual y casi apagada, esa contradicción entre la palabrería más o menos marxista con la que aburrían a sus familias en la sobremesa y su vida aburguesada, sin la menor chispa de compromiso político real. Resumió muy bien sus atributos el dibujante J. L. Martín en su personaje Quico el Progre, protagonista de la tira homónima que se publicaba en los ochenta en *El Periódico de Catalunya*[3].

Aunque el arquetipo del progre desactiva casi toda la corrosión moralista que llevaba la crítica de Gonzalo Suárez, mantiene su poso intelectual. El progre es, en esencia, alguien que hace lo contrario de lo que dice. Para desmentir sus pensamientos con sus actos necesita un buen repertorio de los primeros. El progre presume de cultura y bagaje lector (los tenga o no) y vive en un mundo simbólico, no material. Lo importante para él está en el papel impreso, en el cine y en la música, que marcan sus señas de identidad. Este rasgo será crucial cuando suceda la transubstanciación corporal del progre y deje de ser el entrañable barbudo de la chaqueta de pana para convertirse en el objeto de odio de la agit-prop derechista.

Es imposible rastrear el desplazamiento semántico de un término tan ubicuo como *progre,* pero no yerro demasiado si atribuyo el mérito a Federico Jiménez Losantos. Si no fue él quien robó el insulto a la izquierda y lo usó ferozmente desde la

derecha, sin duda ha sido quien más jugo le ha sacado durante más tiempo, hasta ganarse el título honroso de «azote de los progres».

Las muletillas, acuñaciones, metáforas y sobrenombres ideados por Losantos se cuelan a menudo en intervenciones parlamentarias y en las palabras de líderes políticos. Su estilo es inimitable. Nadie puede copiar su agilidad mental, su ingenio y su cultura, con la que trufa todas sus arengas, columnas y editoriales. Sin embargo, su verbo desnudo, sin puesta en escena, sí es contagioso. Echa a volar palabras que tienen vidas más o menos fugaces en la discusión política y resignifica cualquier concepto que pase por sus manos, pero sólo él tiene el talento literario y retórico para amalgamar con gracia ese torrente. Por eso los políticos le imitan palabras sueltas que, en sus bocas, pierden todo el poder.

En la primera década del siglo XXI, Federico Jiménez Losantos se convirtió, de lejos, en el periodista de derechas más influyente de España. Triunfó en la COPE con una agit-prop demoledora, insolente e insólita para los estándares periodísticos españoles, muy afectados de solemnidad y seriedad. Federico parecía no tomarse en serio nada y, a la vez, encendía los ánimos de los oyentes más tibios. Contra la opinión mayoritaria de aquellos años, el gobierno socialista estaba encantado de tener cada mañana un crítico tan furioso como él. Según ha contado Miguel Ángel Aguilar alguna que otra vez, el presidente José Luis Rodríguez Zapatero consideraba a Federico casi una bendición, pues las hipérboles diarias de este colocaban a aquel en un espacio indudablemente izquierdista. Cuanto más lo azotaba

Federico desde la COPE, más firme se volvía el suelo electoral de Zapatero, cuyos votantes se compadecían de las arremetidas furiosas que salían de la radio[4]. Para muchos españoles de derechas (y para quienes seguíamos el programa por diversión, admirando el floreo verbal y la rapidez replicante del presentador), la verdadera oposición entre 2004 y 2009 la ejerció Federico Jiménez Losantos desde su micrófono. Él mismo contribuyó a dar esa impresión al desautorizar a diario al líder opositor oficial, Mariano Rajoy, a quien llamaba Maricomplejines por su indecisión y su talante discreto y poco combativo.

El mote de Maricomplejines emana del campo semántico desde el que Losantos peroraba a diario: la hombría. Recogía una larga tradición que atribuía virtudes presuntamente masculinas a la buena política (coraje, bravura, decisión, ímpetu) y defectos dizque femeninos a la mala política (sigilo, cabildeo, secretismo, doblez, debilidad, cobardía). No era esta una manía de derechas. Entre los líderes sindicales y los secretarios generales de los partidos comunistas no han faltado nunca referencias a los testículos y burlas a los afeminamientos. Hasta la imposición, en la década de 1990, de cierta compostura eufemística, la política olía a macho sudado y a casino de pueblo. Federico no caía en alusiones tan burdas, era mucho más fino y creativo en sus insultos, pero llevaba implícito ese prejuicio tradicional con el que muchos votantes aún se identificaban.

Ahí surge la figura del progre como arquetipo de lo melifluo, lo hipócrita y lo impostado. En la retórica losantosiana, la palabra tiene una connotación radicalmente política, pero no se desprende nunca de su origen intelectual. Federico vapulea a los progres con la misma furia con la que el matón machaca al gafotas en el patio del colegio. Casi incurre en una paradoja, pues él es, en puridad, un intelectual en el sentido más lato del

término, es decir, alguien que lidera y participa en la discusión pública desde la esfera cultural. Sin embargo, en su papel de azote de progres, ejerce de matón escolar. O, cuando menos, de instigador o colaborador necesario.

Desde su micrófono, los usos de la palabra *progre* se extendieron en los ámbitos de la derecha, dentro y fuera de los discursos políticos, calando hasta el coloquialismo. Dejó de ser un término usado por los propios izquierdistas para denunciar la hipocresía de supuestos compañeros de viaje o para retratar a un tipo de personaje folclórico, y se enraizó en otra tradición universal, la del odio a los gafotas. La genealogía de este progre (mutado después en pijoprogre, que forma un pleonasmo, pues el carácter pijo o burgués ya venía contenido en la morfología de progresía, construida por imitación de burguesía) es distinta del progre que acuñó Gonzalo Suárez en 1972 y tiene más peso histórico y literario. Losantos tomó el significante y lo rellenó con nuevos significados.

Históricamente, estos progres tienen muchos parientes. Unos de los que más me gustan son los *ochkastie* (en ruso, literalmente, *con gafas*), adjetivo que se popularizó en Rusia en 1905 y reverdeció en 1917 y durante la guerra civil que siguió a la revolución soviética. La revolución de 1905 empezó en las universidades y terminó en una represión brutal, con la Universidad de San Petersburgo rodeada por tropas imperiales y clausurada por el zar. Como venganza por los desmanes, los derechistas más radicales la tomaron con todo aquel que pareciera estudiante o tuviera un aspecto intelectual. Grupos de matones recorrían las calles y apaleaban a cualquier joven que llevara gafas[5]. Ser un *ochkastie* se convirtió en algo peligroso en Rusia.

Uso aquí el término *intelectual* a lo tosco, contagiándolo de la

imprecisión caricaturesca que tiene la palabra *progre.* Por intelectual me vale lo mismo Stephen Hawking que un cinéfilo o un melómano: cualquier individuo con gafas encaja en el molde. Cuantas más personas entren en el estereotipo, mejor, porque así funcionan los prejuicios, hostiles a los matices o a la claridad. Progre, pijoprogre, intelectual y, más adelante, clase media son términos que uso sin la menor precisión porque, como explicaré a su debido tiempo, los enemigos de la democracia liberal dividen la sociedad en un dualismo de buenos y malos. Las categorías de ese dualismo tienen que ser difusas y facilitar la identificación de capas amplísimas de ciudadanos que no tienen nada que ver entre sí. Todo el mundo entiende qué es un progre si no entra en detalles, porque de cerca todos somos raros, pero de lejos todos parecemos iguales. En lo que respecta a mis argumentos, tan importante es que me puedan atribuir el sambenito de progre (y de sus conceptos hermanados) como que yo acepte la etiqueta.

Que los intelectuales —entendidos ahora de un modo un poco más restrictivo, como eruditos o estudiosos— no son tipos de fiar y pueden conducir a la ruina a las gentes sencillas es una idea que se hunde en lo más profundo de la historia y remite al árbol de la ciencia del bien y del mal. Quien se adentra sin guía por los caminos del conocimiento acaba siempre perdido, de ahí que sean necesarias las castas sacerdotales, que discriminan el saber bueno del malo y evitan caídas en el lado oscuro de la fuerza. El mito de Fausto expresa como ninguno este miedo antiguo, que se remonta a los tiempos en que la sabiduría y la magia no se habían deslindado. En su manifestación más famosa, la de

Goethe, el doctor Fausto acaba de tener una revelación justo cuando aparece Mefistófeles, el demonio que ha apostado con Dios que puede tentar y malograr el alma del sabio.

Fausto lo sabe todo y ha llegado a la conclusión socrática de que no sabe nada. Una vida entera dedicada al estudio no le ha librado de la angustia del vacío ni de la sensación de inutilidad y desperdicio que impregna su vejez solitaria. Desganado, retoma la traducción al alemán de la Biblia, tarea que le consume, y se atasca en una frase que no sabe cómo escribir. «En el principio estaba la Palabra», pone al empezar, pero no le satisface y corrige: «En el principio existía el Sentido». Tampoco es eso. Lo intenta de nuevo: «En el principio era la Fuerza». Casi lo tiene. Algo le inspira esa palabra, que le conduce a la traducción definitiva y libérrima: «En el principio existía la Acción». Es entonces cuando escucha voces fantasmales en el pasillo, y de una niebla al fondo de la escena, emerge, disfrazado de vagabundo, Mefistófeles.

Ya sabemos que Fausto merca su alma a cambio de una vida de acción, llena de emociones y liberada de sofismas y pensamientos oscuros. Reproduce el mito de Eva, pero sin manzana (es más ambicioso y listo, no se condena por una simple fruta). El doctor Fausto representa la forma más refinada de intelectual, casi la idea platónica del sabio. Con su figura podemos ilustrar todas las aberraciones que el intelecto ha inspirado y refrendado en la ficción y en la historia, desde el monstruo de Frankenstein (hijo directo del mito fáustico) al gulag y la bomba atómica, pasando por los supervillanos de los tebeos. La enseñanza está clara: si dejamos que los empollones acaparen poder, destruirán el mundo.

Pero los intelectuales-progres a los que la fuerza reaccionaria quiere combatir no son sabios mistéricos encerrados en torres.

Fausto carece del rasgo que más asquea a los matones, la cobardía. Hamlet, que hasta cierto punto es un personaje fáustico (en la medida en que encarna el dilema entre la palabra y la acción, base de todo este asunto: no hay que olvidar que un progre, en el fondo, no es más que un hipócrita que hace lo contrario de lo que dice), está más cercano a esa noción del intelectual de poco fiar. Sus dudas y sus miedos le hacen humano y mucho más carnal que el platónico doctor de Goethe, pero también más débil y odioso, más afeminado, a decir de quienes conciben la política como una cuestión de desequilibrios hormonales. Leyendo *Hamlet* (mucho más que viendo una representación), hasta yo me impaciento y siento ganas de gritarle que espabile.

Hamlet se salva de ser un progre porque el objeto de su dilema es noble y tradicional: la venganza por el asesinato de su padre. Por eso, aunque está más cerca del tópico intelectual, no lo encarna bien. Para mí, la expresión más perfecta y refinada del progre acomplejado, débil y llorón es uno de los personajes más memorables de Tolstói, el Pierre Bezújov de *Guerra y paz*.

Bezújov lleva la impostura en el propio nombre de pila, el francés Pierre, en vez del ruso Piotr. Escoge la versión francesa para presumir de cosmopolitismo, para declarar su adhesión a las ideas ilustradas que llegan de Francia y por amor a su ídolo, Napoleón Bonaparte, mensajero de la libertad y el progreso. Su nombre es como una camiseta del Che Guevara, una forma de presunción ideológica. Tolstói caracteriza a Bezújov por oposición a su gran amigo de la infancia, el príncipe Andrej Bolkonski, hombre de acción, oficial del ejército, pendenciero, querido entre la tropa, admirado y envidiado entre sus rivales, atlético, tío bueno y masculinísimo, un macho de la mejor camada. A su lado, Bezújov —que es hijo ilegítimo de un noble—

se avergüenza de sus kilos de más, fruto de una vida sedentaria, dedicada a la lectura y a los ritos masónicos. Amanerado, incómodo consigo mismo, indeciso y enfurruñado con el mundo, Bezújov sufre varias metamorfosis en los arcos argumentales, hasta renegar de su pacifismo y convertirse en un patriota. Al final de la novela, protagoniza una de las escenas más emocionantes y salvajes de la historia de la literatura: un paseo alucinado por un Moscú en llamas, incendiado por las tropas de Napoleón.

Me fascina la complejidad de Bezújov, que trasciende muchísimo cualquier caricatura de progre melifluo y, a la vez (quizá debido a su talla inabarcable), encarna el tópico como nadie. No hay nada declamatorio, inverosímil o arquetípico en él. Contiene la riqueza de Fausto y el temblor dubitativo de Hamlet, pero es muchísimo más humano. En Pierre Bezújov nos reconocemos todos los lectores, porque es frágil de verdad, se asusta de verdad y se desconcierta y desespera de verdad ante un mundo que creía entender y acaba ardiendo ante sus ojos. O ante sus lentes, porque Bezújov lleva gafas, es un *ochkastie.* Su derrota es un derrumbe humanitario que clausura cualquier ambición espiritual y de mejora del ser humano. El Tolstói religioso empieza en el desengaño de su personaje.

Como buen bisnieto de Fausto, la duda marca el destino de Bezújov y nubla su mirada. Donde Bolkonski ve claro y sin dioptrías, Bezújov sólo encuentra matices y peros. Por eso es una figura tan contemporánea, porque no sabe qué pensar. Una salvedad: nosotros, lectores de *Guerra y paz,* sabemos que él no sabe qué pensar y vamos comprendiendo las razones de su parálisis. Sin embargo, para los otros personajes, que no leen la novela porque bastante tienen con protagonizarla, Bezújov es un pelele insoportable, un pedante, un *parvenu* torpe del que no se

puede fiar nadie y cuyas opiniones políticas (radicales y enrevesadas a la vez, indigestas y prolijas) estropean las veladas de los salones moscovitas.

Los pijoprogres somos Bezújov y sufrimos la misma miopía. Creímos entender el mundo, pero el mundo nos pasó por encima. Nos hemos ganado todos los improperios que nos adornan, porque hemos demostrado ser incapaces de anticiparnos a ningún desastre. Los grandes cambios nos han sorprendido leyendo y enfrascados en dilemas íntimos. Si asomábamos la cabeza a la ventana, lo hacíamos con una mueca irónica o para lanzar un sarcasmo. ¿Cómo va a ganar unas elecciones Donald Trump, ese botarate? ¿Cómo van a votar los ingleses para irse de Europa? Los líderes independentistas catalanes sólo están ladrando y jugando a tensar la cuerda, pero sabrán parar antes de que sea tarde, no es más que un juego político, puro teatro. Y, por supuesto, ni en sueños conseguirá la ultraderecha española un solo escaño.

Todas esas realidades, antes de imponerse como tales, nos daban risa. Nos parecían delirios, cosa de trastornados, de paletos y de gente bruta que no suponían amenaza alguna porque, para empezar, no existían. No estaban delante de nuestras gafas. Sólo un alarmista o un conspiranoico drogado podía acertar unos vaticinios tales. Vivíamos tan ensimismados en nuestra propia caricatura, tan encantados con nuestros galgos y tan pendientes de la última serie de Netflix, que no escuchamos los rugidos. No anticipamos el desplome de la socialdemocracia europea, aunque se iba cayendo con estrépito país tras país, ni oímos el estruendo de la ola populista y neofascista que crecía en

las cuatro esquinas del continente. Cuando quisimos limpiarnos las gafas y salir a la calle, Moscú estaba ardiendo.

Nada nuevo. Nietzsche sabía bien que la historia es circular y repetitiva. Al menos, desde que los griegos inventaron la tragedia y nos legaron un guion para no andar demasiado a ciegas por el mundo (como somos tan listos, creemos que sabemos el texto y nunca lo repasamos). Max Weber, cuando estudió los orígenes del capitalismo, descubrió que los humanistas de los siglos XV y XVI desdeñaban profundamente a los predicadores luteranos y reformistas. El estilo popular de estos (populista, diríamos hoy), su tono de arenga y la pobreza y vulgaridad de sus argumentaciones les asqueaban. Por eso dieron la espalda al fenómeno político, religioso y social más importante de su tiempo. Renunciaron a entenderlo y a integrarlo en sus reflexiones humanistas[6], aunque compartían muchas de sus tesis y críticas. ¿Nos habríamos ahorrado algunos episodios de fanatismo si los intelectuales progres del Renacimiento hubiesen descendido a debatir con los clérigos?

Con la Ilustración sucedió algo parecido: los *philosophes* y los políticos reformistas a los que inspiraron sólo concebían el pueblo como una masa pasiva sobre la que actuar. Les preocupaba su instrucción, pero no tuvieron el menor interés en comprender su cultura o en hacerle partícipe de la transformación en marcha. Al contrario, diseñaron un mundo regido por una Diosa Razón que barría mediante la escuela todo lo ancestral, localista y vernáculo. Cuando ese pueblo, en vez de aceptar encantado las dádivas intelectuales del enciclopedismo, se alió con los curas y pasó a cuchillo a los demócratas, estos murieron sin entender tanta ingratitud.

Cuando los émulos de Jiménez Losantos se burlan de los progres y de los pijoprogres y nos acusan de estar a por uvas, de

ser unos *pasmaos,* de perdernos en disquisiciones teológicas y guerras culturales desconectadas de cualquier conflicto real y de no saber por dónde sopla el viento, casi siempre tienen razón. Somos un poco cegatos e idiotas, pero, sobre todo, somos impotentes. Por eso respondemos con la burla. Si moralizamos, si nos afiliamos a un movimiento o nos dolemos con solemnidad, dejamos de ser nosotros y nos transformamos en curas o mártires, algo para lo que no nos han educado porque nacimos tarde, ajenos a nociones fuertes como el compromiso o el sacrificio. Como dice el filósofo político Félix Ovejero, un entusiasta que no cree en la mirada contemplativa ni en el sarcasmo estéril: «El sabio puede estar convencido de que en nuestro mundo, confuso y plagado de incertidumbres, la perplejidad y el "todavía no sé qué pensar" son las respuestas más decentes. Pero los ritmos del sabio no son de este mundo»[7].

Mientras escribo, un vendaval de la historia se cuela por mi ventana abierta y desordena los cuadernos, las citas, los libros subrayados y la documentación que me sirve de guía en la escritura. El día de Reyes de 2021, una turba de bárbaros irrumpió en el Capitolio de los Estados Unidos, jaleada y convocada por Donald Trump. Pasé la noche pegado a la CNN, fascinado con el brillo soez de la historia en directo, y remedé, una vez más, la actitud de Pierre Bezújov. En esta ocasión, acompañado por millones de personas en todo el mundo que no se creían lo que estaban viendo. Ahí estaban todos mis miedos progres. Me fijé en las caras y en las actitudes de los asaltantes y no fui capaz de ponerme en su piel. No entendía sus motivos, qué pretendían, adónde querían llegar. Habían ido tan lejos en

su delirio, proferían lemas tan alejados de cualquier argumento racional y se habían entregado con tanto entusiasmo a la conspiranoia que devinieron alienígenas. No encuentro un punto de entrada para entablar una conversación con ellos, porque el diálogo requiere un reconocimiento mutuo, un cierto terreno común. Para sentarse a conversar es necesario que todos los participantes estén de acuerdo en qué es una silla y qué hora es, para concertar una cita en un lugar. No estoy seguro de que ese individuo vestido con pieles y cuernos vaya a entenderme si le señalo una silla y le invito a sentarse en ella.

El populismo ha consumado su proyecto. Aunque los bárbaros no venzan, aunque no sean capaces de tomar el poder a la fuerza y aunque acaben procesados y condenados por sedición, han herido la democracia liberal. El diálogo y la comprensión son posibles mientras hay un tablero común. En un espacio compartido, cabe incluso la posibilidad de tomarse las amenazas a guasa y de vivir como si no existieran. Lejos de ser una actitud cobarde o escapista, esto es una muestra sofisticada de coraje cívico: no darse por aludido es oponerse a la barbarie desde el desprecio, fingiendo que los bárbaros no pueden nada contra uno; es la dignidad impertérrita de quien fuma, sonríe y bromea ante el pelotón de fusilamiento. Cuando el asalto es real, a la antigua, como han sido siempre desde la guerra de Troya hasta el incendio del Reichstag, se agotan todos los temas de conversación. Sigue siendo imperativo comprender las razones de la turba, pero no para reintegrarla en una comunidad política de la que se ha separado, sino para combatirla como un general combate al enemigo, recabando toda la información posible sobre él. Necesitamos espías, traductores e infiltrados, y los necesitamos ya.

Los progres, entendidos en los términos bastos y caricaturescos que he pintado, se sienten cómodos en la democracia liberal porque es un ecosistema hecho a su medida. Son su producto. Sin democracia liberal, los Bezújov se convierten en gente muy rara, hijos bastardos de nobles huraños. En una democracia liberal, en cambio, constituyen el mínimo común denominador. No porque sean demográficamente mayoritarios, sino porque ejercen atracción por arriba y por debajo de la pirámide social. Su forma de vivir, sus valores y sus gustos marcan los estándares de lo deseable y de lo aceptable. Lejos de ellos está lo raro, aunque lo raro pueda ser muy popular, como demuestra el caso de la movida madrileña de comienzos de la década de 1980.

La movida fue un suceso cultural minoritario, circunscrito a un barrio del centro de Madrid y su vida nocturna. Andrés Trapiello ha censado en trescientos el número de sus participantes —es un censo jocoso, no le tomen la medida literal—, entre artistas, músicos, cineastas, noctívagos sin otro oficio que el noctivagueo y ser público de conciertos, *performances* y jaranas: «La movida fue nuestro ultraísmo. […] [A]l tener todos entre veinte y treinta años, no les había dado tiempo de encabronarse aún con nadie y pensaban en el triunfo. La otra mitad eran los seguidores y grupis. Y lo gracioso es que la gente tenía dinero para las copas, se trabajaba a salto de mata y se dormía lo justo»[8]. El influjo de aquellos trescientos *pasmaos* con los pelos de colores fue tan intenso y extenso, en el tiempo y en el espacio, que definió la modernidad española.

Sin embargo, en aquellos años había muchas expresiones de la cultura popular que arrastraban de verdad a las masas. Mientras los grupos pop de la movida actuaban en salas modestas ante un público que rara vez superaba esos trescientos, las bandas de

rock duro y heavy llenaban estadios y pabellones de deporte, por no hablar de la rumba y otros estilos aflamencados, verdadera banda sonora popular de España. Si la movida se impuso desde su irrupción como un ideal igualador fue porque la componía la vanguardia que sintonizaba con los valores que las instituciones formales de la democracia liberal querían divulgar. Es decir: eran la metonimia del país, la parte que podía ser tomada por el todo. Por muchas casetes que Los Chunguitos vendiesen en las gasolineras y por muchos tumultos de estadio que provocase Barón Rojo, no saldrían en las páginas culturales de *El País* o de *Diario 16*.

La vanguardia es elitista y, como diría un sociólogo, aspiracional. Ejerce una atracción parecida a la de la clase media, concepto primo hermano de lo progre, tan ambiguo y cajón de sastre como este. En el fondo, nadie sabe qué es la clase media, más allá de una horquilla de niveles de renta. Hay incluso quien niega que exista tal clase, que sólo es una construcción simbólica, un consuelo para pobres avergonzados de serlo o una coartada para ricos con mala conciencia. La clase media sería un ideal que nadie cumple, pero al que aspira una gran mayoría.

La tesis que sostengo aquí, que lo progre es producto de la democracia liberal y no al revés (es decir, que los progres preexistentes diseñaron la democracia liberal a su antojo), es en realidad un prejuicio indemostrable que ha guiado la política occidental desde 1945 y en buena medida se refuta desde China. Tomo un pequeño desvío para explicarlo.

Una de las mayores torpezas geopolíticas de Estados Unidos y Europa fue empoderar a China. En el cambio del siglo XX al XXI,

la industria occidental era ineficiente y poco rentable debido al aumento progresivo de los costes salariales, a unas infraestructuras anticuadas que requerían grandes inversiones y a la dificultad de recambio generacional de la mano de obra. En resumen, el Estado del bienestar había encarecido los sueldos, gracias a las leyes y a la negociación sindical, y a la vez había provocado el éxodo de los hijos de los obreros, educados masivamente en la universidad, a empleos menos sufridos y de cuello más blanco. Al mismo tiempo, la globalización del comercio abarató los costes del transporte, hasta el punto de que una mercancía no alteraba su precio al viajar de una punta a otra del mundo. Los empresarios echaron cuentas. Entre lo que les costaban los sueldos de los trabajadores sindicados y lo barato que les salía fletar barcos desde ultramar, ¿por qué no trasladar la producción a China, un país con una mano de obra ingente, disciplinada y baratísima? En la ecuación pesaba un tercer factor, entonces embrionario y hoy decisivo: la economía real perdía peso en beneficio de la financiera. El negocio de las grandes empresas ya no dependía tanto de los ingresos generados por la venta de sus mercancías, como de la compra y venta de sus acciones. Los esfuerzos de los directivos se orientaron a conseguir buenas cotizaciones y a especular con el capital en operaciones financieras, y la actividad industrial dejó de ser la esencia del negocio para convertirse poco menos que en una excusa para operar en las bolsas. Esto se debía a la internacionalización de la propiedad. Los dueños de las grandes empresas ya no eran familias ligadas a la élite de un país, sino fondos de inversión transfronterizos que sólo buscaban una rentabilidad alta e inmediata para sus inversiones. Por eso los CEO y los altos directivos eran intercambiables. Tenían que saber de finanzas, no era necesario que fueran expertos en el sector

productivo o comercial de sus empresas. Podían dirigir hoy una productora de plátanos tropicales y, al año siguiente, fichar por un mayorista de tuercas o una compañía aérea.

Era imperioso reducir la actividad de la empresa a un coste mínimo para que no bajase el precio de las acciones. China se presentó entonces como una tierra de promisión. En muy poco tiempo, Estados Unidos y Europa desmantelaron sus poderosos entramados industriales, que llevaban rugiendo desde comienzos del siglo XIX, y los replicaron en las afueras de las ciudades chinas. Desde el punto de vista de un economista clásico, pongamos por caso un Keynes o incluso un Hayek, sin necesidad de invocar a Marx, esto era un suicidio nacional y civilizatorio. La industria es un activo estratégico de primer orden para cualquier potencia. Al trasladarla a China, los países occidentales perdieron el control sobre la producción de todas las mercancías que se usan a diario y de las que depende el buen funcionamiento de la sociedad. También perdieron el control de sus redes de transporte. Dos recursos esenciales para cualquier sociedad quedaron en manos de un gobierno dictatorial y a menudo hostil en el otro extremo del mundo. Si Adam Smith levantara la cabeza, se la arrancaría con sus propias manos de pura incredulidad y escándalo. Pensaría que los gobiernos y empresarios occidentales habían enloquecido al unísono.

Los herederos de Adam Smith en las facultades de ciencias económicas occidentales encontraron muy pronto argumentos para disipar estos terrores. Según ellos, no había ningún peligro, porque esta deslocalización industrial provocaría un gran desarrollo económico en China, que generaría a su vez una inmensa clase media con hábitos consumistas, base de un mercado interno rico y diverso, muy rentable también para la industria occidental. Conforme esa clase media dominase el

paisaje social, al gobierno comunista le sería más y más difícil mantener un control dictatorial. Siguiendo las tesis del filósofo Karl R. Popper[9], China se convertiría en pocos años en una sociedad abierta y compleja que necesitaría expresarse políticamente. El Partido Comunista acabaría sucumbiendo, incapaz de gestionar la nueva realidad. La democracia caería por sí sola, como fruta madura del árbol capitalista.

El problema de quienes invocan la teoría de la sociedad abierta de Popper es que se olvidan de otro libro del mismo autor titulado *La miseria del historicismo*[10], donde perora contra los peligros de predecir el futuro basándose en el pasado. Los economistas de la globalización creían que China evolucionaría así porque habían visto otras sociedades donde había sucedido. La española, por ejemplo, donde el régimen franquista se sentenció a sí mismo cuando aprobó el Plan de Estabilización de 1959, abriendo el paso al turismo y a un desarrollo industrial que, efectivamente, crearon esas clases medias que desbordaron el franquismo. Como sostienen hoy la mayoría de los historiadores, el franquismo estaba herido y descompuesto desde antes de la muerte de Franco[11]. No sólo parecía muy improbable que la dictadura sobreviviese a su fundador, sino que era en verdad un milagro que no se hubiese derrumbado unos años antes, podrida por las luchas y divisiones entre los poderes que la sostenían y por su incapacidad para gobernar una sociedad más libre, compleja, abierta, exigente y con una oposición democrática cada vez más amplia y mejor organizada.

Que en algunos países el libre mercado y la prosperidad económica fuesen factores de impulso democrático no quiere decir que esto sea una ley que se cumpla siempre y en todas partes. Si no estaban dispuestos a hacer caso a Popper cuando advertía de que la historia no sirve como guía para diseñar el

mañana, al menos deberían haber tenido la humildad epistemológica de considerar que el desarrollo capitalista podía no ser el único factor que conduce a una sociedad a la democracia. Tal vez había otras causas, tanto o más importantes, que decidieron ignorar porque cada vez que una empresa occidental abría una fábrica en China la bolsa de Wall Street subía unos cuantos puntos.

Más de dos décadas después, China es próspera y muchas de sus ciudades tienen estándares de vida parecidos a los de cualquier ciudad rica occidental. Los chinos consumen, viajan, cenan en restaurantes de lujo, van a conciertos de pop y gozan de las luces de neón y las atracciones del capitalismo. Incluso matriculan a sus hijos en universidades europeas, para que les quiten las telarañas mentales del sistema educativo chino tradicional. Sin embargo, no ha habido ningún avance democrático digno de elogio. El partido es más poderoso que nunca y ejerce un control social y político asfixiante sobre casi todos los aspectos de la vida pública y privada de los ciudadanos. El gobierno chino financia la represión con la prosperidad capitalista. Lejos de verse desbordado por las ansias democráticas de las masas, las pastorea con tecnología de vanguardia pagada con la recaudación fiscal prodigiosa que generan sus empresas y con las inversiones inteligentes y rentabilísimas que sus ingenieros financieros han colocado por medio mundo.

El vaticinio economista que sí se ha cumplido es el de la sencilla economía política del siglo XVIII, el que auguraba un desastre para los países que cedieran el control de su industria. La crisis del coronavirus lo puso en evidencia de la forma más trágica posible: cuando Europa y Estados Unidos necesitaron urgentemente material médico y tecnología hospitalaria, se

dieron cuenta de que eran incapaces de producirlos porque todas las fábricas estaban en China, y China no estaba dispuesta a vendérselos. Al menos, no a un precio asequible ni por la vía rápida. Primero se aseguraría de abastecer su mercado interno, y luego proveería a los demás. En otras crisis, como las guerras mundiales del siglo XX, los gobiernos occidentales militarizaron la industria y planificaron una economía de guerra que permitió aprovechar todo su poder productivo para cubrir las necesidades del momento. Las fábricas de coches se pusieron a hacer tanques, por ejemplo. En lo peor de la pandemia, los europeos fueron incapaces de proveerse hasta de una humilde mascarilla. Las redes de colaboración ciudadana, en las que muchos sastres y costureras se organizaron para coser mascarillas artesanales de tela y ayudar de modo altruista a los trabajadores sanitarios, expresaron con acento dickensiano el desamparo de Occidente.

Sirva este largo desvío por los arrabales industriales de China para dejar claro que la clase media (o lo progre, como expresión folclórica de esa idea económica) no siempre casa bien con la democracia liberal. Puede existir la primera sin la segunda, pero es muy difícil que exista la segunda sin la primera. Pongo el acento en el adjetivo *liberal* para distinguir esta democracia de otras que lo son formalmente, pero carecen de ese matiz asentado en los países occidentales posteriores a 1945. La clase media es el centro de referencia de la democracia liberal porque este tipo de sistema político necesita cierta igualdad. Los países muy desiguales, con amplias capas de la población sumidas en la pobreza y élites muy ricas, tienen muchas dificultades para crear, mantener o consolidar instituciones liberales que den

profundidad a sus democracias. Pueden presentar todo el entramado formal de una democracia, con sus parlamentos libremente elegidos, su gobierno, sus garantías constitucionales y su régimen de libertades, pero en el día a día no cuaja una vida democrática liberal porque la desigualdad rompe la comunidad política. La virtud de la clase media es que comunica entre sí a grupos sociales que, sin ella, vivirían dándose la espalda e incluso enfrentados. Esa es la gran paradoja de la movida y de la institución del gusto dominante por parte de la progresía: desde el elitismo y la minoría, amalgama a toda la sociedad, al ponerla a conversar con un lenguaje común y plantear en el ágora temas de debate que interesan a todos.

¿Qué es una democracia liberal? No voy a perderme en vericuetos de teoría política, habiendo tanta bibliografía excelente al alcance de cualquiera. Simplificaré con un símil. Se trata de una democracia modulada con instituciones informales y ajenas al núcleo oficial del ordenamiento del Estado. Hay un parlamento, un gobierno y unos jueces, los tres poderes clásicos plenamente regulados. Hay una constitución que reconoce los derechos de los ciudadanos que integran la comunidad política y establece las garantías para su cumplimiento y ejercicio. Y hay, por supuesto, un sistema electoral con calidad contrastable y verificable que permite la renovación democrática de los representantes, con sus mandatos limitados en el tiempo y en las funciones.

Todo esto se presenta envuelto en un paisaje. Aunque las elecciones son la expresión de la voluntad popular, el sufragio y la militancia partidista no son las únicas formas de implicación del ciudadano en la república. A través de la prensa, de las asociaciones de todo tipo, de los colectivos gremiales, empresariales y de la cultura y el arte, entre otras, también se

moldea la opinión pública. La democracia formal ofrece tan sólo un marco, un decorado seguro y cómodo para que se ponga en escena la verdadera función. Diputados, ministros y jueces son importantes en la medida en que sostienen esa vida pública y no sólo la representan mediante partidos que intentan recoger la sensibilidad de grupos sociales, sino que se comprometen a mantener viva la función dentro de un contexto pacífico, cortando el paso a todo alborotador que quiera reventarla mediante la violencia o la imposición de nuevas normas que le lleven a monopolizar el escenario e impedir que lo ocupen otros. También es responsabilidad de ese entramado de instituciones informales (o no oficiales o privadas) que las minorías no se sientan marginadas, porque la democracia liberal no es tanto una herramienta del poder de la mayoría como un instrumento para que la minoría no pueda ser aplastada por la mayoría que controla las instituciones formales. La democracia liberal, por último, debe amparar incluso a quienes quieren vivir al margen de ella. No me refiero a sus enemigos ni a los bárbaros que asaltan parlamentos, sino a quienes se desentienden de los debates políticos y adoptan una vida nihilista y ajena a cualquier preocupación social.

La democracia liberal no es el resultado de una ingeniería política. No responde al diseño teórico de los científicos sociales. Al contrario, es el fruto de la decantación de los siglos, por eso es imperfecta, desordenada y a menudo caótica. Necesita reformas y apuntalamientos continuos, se queda vieja a menudo y requiere intervenciones de calado. Está viva, como las ciudades y las casas. Sin una atención y una gestión detallistas, se echa a perder. Hemos heredado las democracias liberales de nuestros tatarabuelos. Son casas viejas que dan mucho trabajo y guardan secretos incomprensibles, habitaciones absurdas y algún que otro

fantasma. Nuestra obligación es hacerlas habitables y adaptarlas al presente, no demolerlas ni vendérselas al gobierno chino.

Las clases medias o los progres nos sentimos muy cómodos porque vivimos en las mejores habitaciones, las de la planta principal. No sólo las hemos decorado a nuestro gusto, sino que comprendemos su historia y nos identificamos con los muebles antiguos que las visten. Somos los más interesados en mantener el edificio en buenas condiciones porque estamos muy arraigados en él. En otras plantas, las cosas funcionan de otro modo.

En los áticos de lujo, donde viven los muy ricos, domina el escepticismo. Sus habitantes sienten que podrían vivir mejor en otro edificio más lujoso. Planean vender y mudarse. Para quedarse, piden pagar menos contribución y que no les pongan pegas arquitectónicas para tirar las paredes que les apetezca y ampliar su espacio vital. Se quedarán en el edificio mientras no encuentren otro mejor o mientras sientan que su voluntad no se constriñe. Andan también pendientes del estado financiero de las clases medias, para hacerles una oferta por su parte de la casa y montar un hotel o alquilar el edificio como oficinas de lujo a una multinacional.

En los cuartos interiores viven las masas pobres. Si se vuelven muy numerosas, harán la casa inhabitable. Conforme más crecen, más resentimiento acumulan contra los de los pisos de arriba. Se sienten excluidas y maltratadas, hasta el punto de que la casa les resulta extraña. Formalmente, son tan herederas del inmueble como los demás, pero están tan hartas de sus apreturas y ninguneos que aspiran a demolerlo, con los ricos y los de las clases medias dentro, a ser posible. A veces, según soplen los chismes en el ascensor, pueden tramar alianzas con los ricos para mandar a los progres a paseo.

Por eso la democracia liberal no funciona en un mundo sin

igualdad. Cuanta más parte de la población resida en la planta principal y menos desnivel de renta haya con los otros pisos, menos incómodos vivirán los pobres, sabedores de que el edificio tiene muchos ascensores sociales que les permitirán alcanzar la planta noble, y menos motivos tendrán los ricos para mudarse a otra casa, pues la vida plural y cohesionada del edificio será un atractivo suficiente para comprometerse con su gestión y preservación. Cuantas más cosas tengamos en común los vecinos de la casa, más nos implicaremos en los problemas ajenos y más sólida será nuestra comunidad.

A las clases medias se les atribuye un aroma conservador e incluso rancio. Son la gente de orden, los que no quieren líos y dan la razón por no discutir. Un progre sería su antítesis, pero yo lo defino como la expresión cultural o intelectual de la clase media. Por ello, es la que centra los ataques de los enemigos de la democracia liberal o, hablando en términos popperianos, de la sociedad abierta.

Dada su posición central en el esquema, quien destruya esa clase media destruirá el sistema entero. Los resentidos, los llamados perdedores de la globalización, los indignados, los campesinos arruinados, los jóvenes subempleados, cualquiera que sienta que le ha tocado vivir en el agujero más húmedo e incómodo de la casa, tendrá los oídos muy receptivos a cualquier soflama que denigre a los progres, esos apoltronados que sestean en las mejores habitaciones.

Una economía que cada vez necesita menos cuadros técnicos y menos mano de obra (tanto por la deslocalización de la industria como por la automatización de muchas actividades que antes

requerían de la acción humana) y unas empresas que no tienen como objetivo la creación de valor, sino la especulación financiera, van expulsando poco a poco a capas más amplias de la población. Empezó prescindiendo de los campesinos, siguió con los obreros y ahora arremete contra los oficinistas de la clase media. Como periodista, he sufrido el adelgazamiento drástico de las redacciones. Cuando empecé a trabajar, mis tareas equivalían a tres puestos de trabajo antiguos que yo podía asumir gracias a los ordenadores. Cuando dejé de trabajar por cuenta ajena, me encargaba de las tareas que antes ejecutaban cinco o seis profesionales. Y si dejé de trabajar por cuenta ajena fue en parte por adelantarme unos años a un despido anunciado: sabía que, en poco tiempo, mis tareas, junto con las de otros tres compañeros, serían asumidas por un solo trabajador que cobraría la mitad.

Esto es también una simplificación. Mejor desarrollada que la de la casa, pero insatisfactoria. Es cierto que las transformaciones económicas y las nuevas divisiones del trabajo han afectado a millones de personas, pero no es menos cierto que los países occidentales no se han convertido en una pesadilla de miseria y chabolas, lo cual es un milagro que no alcanzan a explicar estos estudios apocalípticos. Pese a todos los desastres, incluido el coronavirus, los países occidentales siguen siendo lugares prósperos y apacibles a los que llegan los parias de la Tierra por miles, en busca de una dignidad y de una libertad que no encuentran en sus países natales, verdaderos perdedores de la globalización (o ni eso, pues para perder hay que jugar, y una parte del planeta ni siquiera ha entrado en la partida). El crecimiento, con crisis y retrocesos, no se ha estancado, y los problemas sociales no han alcanzado una dimensión incontrolable para los gestores del Estado del bienestar, que ha

aguantado con entereza. Los servicios básicos funcionan en toda Europa occidental, no hay ejércitos de mendigos por las calles, los niños están escolarizados sin importar la renta de sus padres y los hospitales atienden a todo el mundo allí donde existe un sistema sanitario público, universal y gratuito.

A los pocos meses del estallido de la pandemia en España, comenzó la campaña de recogida de fruta, trabajo esclavo a cargo de inmigrantes pobres que viajan todos los años para la campaña agrícola. Con las fronteras cerradas, los temporeros no podían entrar en el país, lo que amenazaba con arruinar la cosecha entera. Desesperados, los agricultores lanzaron ofertas de trabajo para residentes en España. Casi nadie respondió, pese a que millones de personas habían perdido su trabajo o estaban a punto de hacerlo. Al final, permitieron viajar a algunos contingentes de trabajadores. En un país pobre de verdad, la fruta no se pudre en el suelo.

Algo se escapa, pues, al análisis catastrofista que describe una decadencia aguda e imparable. Pero, aun concediendo que no toda la sangre ha llegado al río y que *eppur si muove,* ese relato es correcto. La imagen más lograda para explicarlo la he leído en los escritos de Christophe Guilluy, un geógrafo francés que ha acuñado el concepto difuso (y, por tanto, útil) de periferias, en plural[12]. Según argumenta, la globalización y la economía financiera han redibujado los mapas, tanto los territoriales como los conceptuales. En cada país se ha creado un centro o unos centros rodeados por varias periferias. En el centro viven los que forman de verdad la comunidad política, los triunfadores, los que mantienen o incrementan su renta, los que tienen voz en los medios de comunicación y los que disfrutan de carreras profesionales con recorrido y posibilidad de éxito. En las periferias se amontonan todos los perdedores, una masa

creciente, desarticulada y variopinta de campesinos arruinados, subasalariados, parados, jóvenes sin recursos, inmigrantes y un larguísimo etcétera. Lo único que tienen en común es un sentimiento de marginalidad y extranjería. No salen en los medios de comunicación, no participan del debate. A todos los efectos que importan en la vida democrática liberal, son invisibles.

Guilluy sostiene que esta dialéctica es un rasgo propio de la sociedad occidental del siglo XXI, pero centros y periferias ha habido siempre. Incluso se presentan de forma mucho más radical conforme nos remontamos en la línea del tiempo. ¿No era el imperio romano un sistema marcadísimo de centros y periferias, donde los lugares de poder y los irrelevantes se señalaban con símbolos nítidos? Por no hablar de las sociedades estamentales de la Edad Media y sus protocolos de distancia o cercanía al rey o al noble feudal, que indicaban con el mero reparto de sillas quién ocupaba el centro y quién estaba más cerca de la periferia, que también se estratificaba. Cuanto más rígida, cerrada y tradicional es una sociedad, más clara parece la distinción entre centros y periferias.

La novedad del presente es que los centros y las periferias se confunden, mutan, son elusivos y se superponen en el mismo espacio. Por eso Guilluy tiene que sacar el concepto de periferias de su semántica geográfica para llevarlo a alturas conceptuales más gaseosas. Si no, la teoría no funciona. Por ejemplo, está claro que un banco de inversiones de la City de Londres es puro centro. Sin embargo, sus becarios, ¿son centro o periferia? No digamos ya los empleados de la limpieza. En tiempos medievales, cualquiera que viviera y trabajase en la corte formaba parte indudable del centro. Incluso los que vaciaban el orinal de su majestad eran nobles o figuras de prestigio que se enorgullecían

de su condición, pues les permitía tener intimidad con el rey e influir en él. Hoy, los centros están llenos de gente periférica. El empleado que limpia el retrete del presidente del gestor de fondos de inversión más grande del mundo no maneja la menor información privilegiada ni tiene nada de lo que presumir.

El asunto puede complicarse mucho más si consideramos que hay centros aparentes que en realidad no lo son. Cuando los energúmenos trumpistas asaltaron el Capitolio en Washington, pasaron horas deambulando por los pasillos, salones y despachos sin saber qué hacer. La policía había evacuado a los congresistas, que pasaron el susto a salvo en un escondite secreto. En una revolución clásica, cuando la turba derriba las puertas y toma el palacio, se hace con el poder inmediatamente. Estos insurgentes sabían que, por mucho que ocupasen los escaños, no tenían modo alguno de apropiarse del poder e imponer su liderazgo. Habían tomado el edificio, pero no el Congreso, que seguía existiendo con todos sus atributos. Por eso no sabían qué hacer una vez dentro. Ni siquiera se entregaron al saqueo, como es común en una turba que se precie. Tras el tumulto inicial, en el que hubo disparos y lucha, se pasearon como turistas y se hicieron unas fotos de recuerdo hasta que la policía los desalojó. El centro, a menudo, sólo es una representación simbólica de algo intangible. Por mucho que la periferia viole su espacio, no puede usurparlo.

Lo determinante no es, como cree Guilluy, la existencia de centros y periferias, sino su ubicuidad, mutabilidad y confusión, debidas tanto a la complejidad de la sociedad hiperconectada en la que vivimos como a la contaminación de las emociones, que distorsionan la percepción del lugar que alguien ocupa en el mundo. Hay quien se siente en la periferia, pero está en el centro. Por ejemplo, un periodista de un canal de televisión

castigado por sus jefes a trabajar en el turno de noche y a hacer tareas mecánicas y poco creativas muy por debajo de su talento. Él se verá como un perdedor y maldecirá su perra suerte, pero, en términos sociales, si su sueldo es digno, vive en el centro de la comunidad política. En cuanto dejamos de lado los casos más obvios, todo se vuelve problemático. La España vacía se explica con esta dialéctica: se siente periferia y reclama insertarse en el centro, pero a la vez tiene poder y peso en el gobierno. Un diputado de Teruel Existe, ¿es centro o periferia? Un mismo grupo social o individuo puede encajar en el centro o en la periferia, dependiendo de los filtros que apliquemos al retrato. Como es una caracterización de grano grueso, el dualismo centro-periferia sirve bien a los propósitos populistas.

Al populismo no le importa que los miembros de las periferias lo sean de verdad, basta con que se sientan así. Una vez consolidado el sentimiento de agravio, los movimientos populistas lo utilizan como cimiento para levantar sus edificios y plantear el desafío a la democracia liberal. En palabras del catedrático del Collège de France Pierre Rosanvallon, el populismo abreva en poblaciones «definidas de manera más subjetiva por el resentimiento hacia un sistema en el cual se consideran despreciadas y reducidas a la invisibilidad, caracterizadas por su temor a que se las despoje de su identidad a causa de la apertura al mundo y del arribo de inmigrantes»[13].

No creo que el populismo sea sólo una reacción visceral al descontento de las periferias. Ni siquiera es la manipulación maquiavélica de esos sentimientos por parte de líderes autoritarios que utilizan injusticias reales y lamentos legítimos

para alcanzar el poder político y, una vez alcanzado, dinamitar o corroer la democracia. Como el profesor Rosanvallon, sostengo que el populismo es una cultura política compleja con una larguísima tradición histórica, que suele ser parasitada por tiranos o aspirantes a tirano (líderes de «mentalidad populista», dice Rosanvallon, adaptando el concepto de Theodor W. Adorno y Hannah Arendt de la «mentalidad autoritaria»), pero no está inspirada por la vileza ni la barbarie. Los militantes de los movimientos populistas, en general, creen que su proyecto político mejora el mundo, y así lo argumentan muchos intelectuales afines, con finura y convicción. De hecho, sólo alcanzan el poder cuando concitan una mayoría amplia y diversa muy alejada de aquellos sectores de la población dominados por «sentimientos de opacidad y de impotencia pública»[14]: «Si Modi en India, Putin en Rusia, Erdogan en Turquía, Bolsonaro en Brasil o Trump en Estados Unidos llegaron al poder, es también por haber sido capaces de injertar la retórica populista en pasiones susceptibles de extender su alcance a otros sectores de la sociedad»[15]. En otras palabras: aunque nace como expresión del disgusto de la periferia, para ganar el poder necesita que le apoye también el centro.

La desorientación de los asaltantes del Capitolio, tan distinta de la de Pierre Bezújov en Moscú, expresa también la indefinición de objetivos de los populismos. A diferencia de otras culturas políticas, como el socialismo, el comunismo, el liberalismo, el anarquismo o el conservadurismo cristiano, el populismo no tiene un cuerpo doctrinal. No hay un Marx, un Bakunin, un Burke o un Adam Smith del populismo. Todas las culturas políticas que he citado han cambiado con el tiempo, se han expresado de distintas formas y se han adaptado a cada época o país donde se han implantado, pero mantienen un

repertorio coherente de ideales y propósitos. Un militante comunista tiene una noción muy clara del mundo en el que le gustaría vivir, como la tiene un liberal o un conservador. En una democracia, todos rebajan sus expectativas para adaptarlas a los límites de la polis. Un presidente comunista de un gobierno democrático aspira a poner en marcha políticas comunistas, pero, salvo que se embarque en una revolución, no va a instaurar la dictadura del proletariado durante su mandato. Sin embargo, todo el mundo entiende el sentido y el objetivo de su acción política, orientada a sesgar la sociedad hacia presupuestos comunistas. La oposición se lo pondrá difícil e intentará abortar sus proyectos, y tanto unos como otros fracasarán, porque el fracaso continuo es el triunfo de la democracia.

Según Rosanvallon, la ideología populista no ha sido formalizada «porque no les pareció necesario a sus propagandistas, hasta tal punto los electores atraídos por ellos son más sensibles a los gritos de enojo y a las denuncias vengativas que a los argumentos teóricos»[16]. Quizá aquí el profesor francés se pasó de frenada comprensiva, dando a entender que la ausencia de un cuerpo doctrinal se debe al desinterés de los propagandistas, y no a su incapacidad. Como si alguien pudiera vertebrar un proyecto de sociedad coherente con ese batiburrillo grumoso que suele formar el discurso populista, incluso en sus versiones más refinadas, analíticas y filosóficas.

Lo que necesita el populismo no es un análisis social que añada complejidad a un mundo complejo, sino una simplificación catártica de los prejuicios que circulan en una sociedad. Todo el esfuerzo doctrinario se concentra en subrayar un dualismo que divide el mundo en malos y buenos, de tal modo que los segundos se sientan legitimados para destruir a los primeros. La caracterización ha de ser difusa y confusa: el pueblo

contra la casta. La nación contra la oligarquía. Para que cuaje ese dualismo en un discurso digerible se necesita un repertorio elástico y amplio de referencias ideológicas. El ejemplo supremo es el peronismo, ese pastiche palabrero que marca el paso de la política argentina desde hace más de ochenta años. Si no se entra en detalle, todo el mundo tiene una idea clara de qué es el peronismo y quién es peronista. En cuanto indagamos un poco, nadie sabe qué es el peronismo ni por qué alguien es peronista. Darío Adanti, Rapa Carballo y otros artistas argentinos que viven en España publicaron hace unos años una revista de humor titulada *Viernes peronistas,* que perfilaba muy bien la demencia de un movimiento sin pies ni cabeza que contiene desde soflamas nazis hasta manuales de guerrilla guevarista, pasando por catecismos religiosos de todo tipo. Para algunos, el peronismo no es más que un nacionalismo. Para otros es lo contrario de lo que dice ser: una forma de poder, una casta aferrada a las instituciones argentinas cuyo único objetivo es la autopreservación.

Los líderes populistas tienen en común su incoherencia y la facilidad con la que un día dicen digo y, al siguiente, Diego. Por eso, su segundo rasgo es la capacidad de contagio que ejercen sobre los movimientos políticos que funcionan en una democracia liberal. Cuando el populismo prende en una sociedad, marca el tono y los asuntos de la discusión pública, y enfrenta a la política no populista a un dilema que, a menudo, la destruye: o ignora los envites o juega con el populista. Ambas opciones suelen ser funestas. Ignorar al populista lo refuerza y agranda su base de seguidores. ¿Lo veis?, viene a decir el líder emergente: la casta o la oligarquía o los progres no se dignan discutir con nosotros, el pueblo. ¿Veis cómo nos desprecian desde sus torres? La opción de discutir con ellos como si fuesen

un rival político más tampoco acaba bien, pues, en una discusión entre un energúmeno y alguien que intenta mantener la compostura, el energúmeno lleva siempre las de ganar.

Los populistas suelen ser carismáticos, telegénicos y simpáticos, y su forma sencilla, directa y brutal de abordar los problemas complejos hace que sus rivales parezcan sofistas torvos, doctores Fausto maquiavélicos o, en el mejor de los casos, Bezújovs alelados que tartamudean. Al populismo sólo se le puede vencer con sus propias armas, rebajando la discusión pública a su nivel y respondiendo con eslóganes y simplificaciones a sus eslóganes y simplificaciones. La consecuencia de adoptar esta actitud es otro triunfo del populismo. Al ponerse a su altura, la política abandona las coordenadas democráticas y liberales y se convierte igualmente en populista. Como una infección, las maneras populistas acaban llegando a todos los partidos.

Un cuerpo doctrinal como el del marxismo o el del liberalismo lastraría la estrategia populista, pues la sometería al juicio eterno de sus militantes y adversarios, que podrían valorar en qué medida los partidos representan o traicionan los ideales. Por eso, una interpretación clásica califica al populismo como movimiento antipolítico. En parte, por esa ausencia de doctrina filosófica, pero también porque sus apoyos principales se reclutan en las periferias, entre colectivos y regiones excluidos del debate político nacional, desmovilizados y desideologizados. Esto lo convierte en antiliberal (o iliberal, como dicen los politólogos de última hora) e incluso en antidemocrático, pero no en antipolítico. Al contrario, el populismo es política pura, política autorreferencial, casi metapolítica.

Para los populistas, la política es un fin en sí mismo. Su equivalente literario serían los autores metadiscursivos, cuyo

tema es el lenguaje y la literatura misma, sin asomarse nunca a otros referentes ni concebir la creación como instrumento para otra cosa que no sea la reproducción infinita de la literatura. Para un conservador o un marxista, la política es un medio para conseguir unos fines, pero un populista no tiene objetivos más allá de la perpetuación de su populismo. Por eso, una de las primeras medidas que adopta cuando llega al poder es derogar las leyes que limitan los mandatos, muy comunes en las democracias liberales, sobre todo en las presidencialistas. Se apoyan en el argumento de que su proyecto regenerador es tan ambicioso y profundo que requiere de muchos años para desarrollarse. Poco a poco, consolidan su autoritarismo y apagan cualquier rescoldo de debate y de oposición crítica. No son antipolíticos, son políticos elevados a la enésima potencia. Si liberamos la política de cualquier constricción social, cultural, institucional y económica, tenemos al líder populista en su expresión más completa.

Sin una sociedad liberal que la frene, la política adopta la forma de un discurso interminable de Hugo Chávez. El populismo lleva la consigna y la bandera hasta el rincón más inane del país. Una vez contaminados todos los aspectos de la vida en común (e incluso de la privada), desmoviliza la sociedad al ahogar los espacios de debate. Un buen ejemplo es la España del franquismo, que se tenía por apolítica. Lo era, porque había sufrido un intensísimo, violento y bélico proceso de ultrapolitización en el que todo gesto y toda palabra tenían significado y consecuencias políticas. Cuando Franco venció, impuso su política de tal forma que acabó despolitizando la sociedad. De ahí viene su frase apócrifa: «Haga como yo y no se meta en política».

Hace años, en algunas conferencias, ilustraba mi discurso con las portadas y primeras páginas de diarios canadienses. Al contrario de los europeos, la actualidad política ocupaba un espacio secundario. No tenían empacho por abrir con asuntos culturales o sociales, y dejaban la crónica parlamentaria para después, narrada con mucha menos pirotecnia y pasión de la derrochada en Europa. Entre otras cosas, porque antes de Justin Trudeau los políticos canadienses apenas daban titulares. Aquello era rutina de plaza pública, poco más que una información de servicio. Los intereses y preocupaciones de la sociedad estaban en otros sitios más interesantes, como el último espectáculo del Cirque du Soleil o la final del campeonato de hockey, y así lo reflejaba la prensa. Yo enseñaba aquellas portadas como ejemplo de una sociedad democrática avanzada y sólida. Excluyendo el factor nacionalista de Quebec, el desinterés (relativo) de los canadienses por los últimos debates parlamentarios o el último consejo de ministros no era consecuencia de una apatía antipolítica, sino de una confianza fuerte en las instituciones liberales de su país, así como de una prosperidad bien administrada. Si un socialista utópico del siglo XIX o el propio Karl Marx hubiesen conocido la sociedad canadiense de finales del siglo XX y principios del XXI, pensarían que el sueño igualitario se habían cumplido y que aquel mundo estaba muy cerca del socialismo ideal, aquel en el que los seres humanos, liberados de la alienación y de la explotación, podían invertir su tiempo en realizarse.

No se puede calificar tampoco a los canadienses de apáticos o tibios en su patriotismo. Descontando a los *québécois,* la bandera nacional es ubicua y su sentido del humor se vertebra con tópicos regionales y con referencias a Estados Unidos, su reverso tenebroso. Hay un orgullo canadiense, incluso un poquito

supremacista, que se define por oposición a los bárbaros del sur, tan violentos y pasionales. Nada de esto debilita la robustez de sus instituciones, pero sí expresa una paradoja: una democracia liberal es tanto más fuerte cuanto más débil es su política. O, mejor dicho, su fortaleza es mayor en la medida en que la discusión política no desplaza a las demás discusiones.

No es casual que Canadá tenga una de las clases medias más fuertes y ricas del mundo. Aunque su reparto de la riqueza es parecido al de Europa (según el índice Gini, que mide en una escala del cero al uno la concentración de la renta de un país, siendo cero la igualdad perfecta y uno la desigualdad absoluta e hipotética, en la que una sola persona acumularía toda la riqueza de un país y el resto no tendría nada) y ciertamente mejor que el de Estados Unidos, en 2014 se convirtió en el país con la clase media más rica del mundo, según los parámetros del instituto Lis de Luxemburgo, que estudia la evolución de la prosperidad en los países desarrollados. Esa fortaleza permite que la democracia liberal funcione en todo su esplendor y también demuestra que esa democracia es muy vulnerable a los populismos. Cuando la economía se deteriora, el índice Gini se acerca a uno y menudean los conflictos sociales, los movimientos populistas arraigan en terreno propicio y, una vez reclutadas sus huestes, encuentran muchos flancos desprotegidos en unas instituciones que sólo parecen fuertes porque la sociedad a la que sirven lo es. Ante las primeras grietas, revelan toda su vulnerabilidad.

La primera señal de alarma suele ser que los periódicos aumentan el espacio dedicado a la política y reducen el dedicado a la última novela de Margaret Atwood. Cuando la crónica política se vuelve trepidante, compleja y tan bien escrita como la mejor literatura negra, es que los populismos están tomando posiciones en las afueras. Pronto, esas crónicas serán sólo agit-

prop. Hay que estar atento al instante en que la palabra *progre* deja de ser folclórica y objeto de tiras cómicas, para convertirse en insulto político en boca de propagandistas de masas.

Me gustaría señalar aquí una coincidencia hermosa y trágica: el triunfo de la democracia liberal coincidió en el tiempo con la revolución demográfica y urbanística del siglo XIX que sacó a las ciudades europeas de sus límites amurallados. La mayoría de los viejos burgos medievales perdieron las murallas o lo que quedaba de ellas en los planes de ensanche, cuando se edificaron barrios elegantes y saneados para la burguesía y la clase media, que protagonizaban a su vez el avance tímido de la democracia representativa, con sus periódicos, sus novelas y sus teatros de la ópera. Las ciudades se expandieron y se hicieron grandes y ricas como nunca lo habían sido en su historia, pero a la vez quedaron más expuestas a los ejércitos invasores. La ciudad medieval era incómoda, insalubre y paupérrima, pero también segura, pues se contenía en una fortaleza de muy difícil conquista. Las poderosas ciudades industriales demostraron en el siglo XX una fragilidad atroz. Defenderlas por tierra exigía un derroche militar que no las libraba de los horrores de los bombardeos aéreos. En una sola noche, un escuadrón de aviadores adolescentes podía reducir a cenizas dos mil años de historia.

Lo mismo sucede con las democracias liberales, tan ligadas a la fisonomía de estas ciudades: cuanto más fuertes y consolidadas parecen, más vulnerables son al ataque de sus enemigos. La infiltración populista las corrompe con facilidad. Sus estructuras abiertas y sus liturgias basadas en la discusión racional y el contraste de opiniones se derrumban pronto frente al empuje de

los gritos y las mentiras. Una vez que el populista hunde el cuchillo, se abre paso como si cortara mantequilla. Su única resistencia somos nosotros, los gafotas. Y ni siquiera estamos todos: para cuando el cuchillo abre un surco, muchos gafotas —los más aventureros, los más románticos y, en ocasiones, los más inteligentes— se han pasado al bando de quienes lo empuñan.

El golpe puede venir por la izquierda o la derecha y, a la hora de la verdad, importa muy poco qué flanco político sucumbe antes a la infección populista. La cultura populista no es una exacerbación de las facciones tradicionales que pugnan en una democracia. Si la leemos como apéndices tumorales que crecen a izquierda y derecha del arco parlamentario, perderemos de vista el fermento del que procede. A los gafotas de la década de 2010 nos ha confundido la verborrea programática y no hemos prestado la atención debida a las amenazas. Ni la llamada extrema derecha ni la llamada extrema izquierda planteaban problemas ideológicos a la derecha y a la izquierda parlamentaria, sino a toda la sociedad y al sistema democrático. No eran versiones exacerbadas de movimientos políticos asentados en la tradición democrática, sino embriones populistas que aprovechaban vacíos discursivos con los que espoleaban el resentimiento de las periferias.

El caso de estudio recurrente es el Frente Nacional francés, que sustituyó en muy pocos años al Partido Comunista como la fuerza que representaba a amplias capas populares, que saltaron del estalinismo al nacionalismo derechista sin un titubeo. Mientras el Frente Nacional fue un partido nostálgico y reaccionario ligado a la memoria de Vichy y a los movimientos

fascistas de los años treinta del siglo XX, su base electoral fue marginal, la típica para este tipo de discursos en la Europa democrática. En 1973 consiguió cien mil votos en las elecciones parlamentarias, y en 1981 no llegó a cincuenta mil.

Sin embargo, a mediados de los ochenta cambió su discurso. Las alusiones historicistas perdieron peso ante las arengas sobre el campesinado y el obrero francés, en proceso de quiebra y derribo por la economía liberalizadora de François Mitterrand, y acongojados por un sentimiento xenófobo inspirado por los inmigrantes y la constitución de una Francia pluriétnica. En su ascenso fue crucial una entrevista televisiva en 1984 en el programa *La hora de la verdad,* de François-Henri de Virieu. Ante millones de franceses, en horario de máxima audiencia, Jean-Marie Le Pen se presentó como un polemista difícil de batir y muy carismático: «Yo soy un hombre de sentido común: quiero más a mis hijas que a mis primas, y a mis primas más que a mis vecinas, y a mis vecinas más que a los desconocidos, y a los desconocidos más que a los enemigos», dijo en una frase que le hizo famoso y masajeó el corazón chovinista de una parte de Francia[17].

En las elecciones de 1986, el Frente empató con el Partido Comunista, logrando ambos 2,7 millones de votos. La catástrofe comunista fue enorme, pues caía desde los cuatro millones de sufragios que obtuvo en 1981. En 1993, Le Pen superó en un millón de votos a los comunistas, que, comicios tras comicios, perdían una cantidad enorme de votantes a manos del FN. A partir de entonces se convirtió en el tercer partido francés. Hoy es el segundo, tras La República en Marcha de Macron (que pretende desbaratar el populismo usando una de sus armas principales, el personalismo carismático), y por encima (aunque no mucho) de los gaullistas.

El crecimiento sostenido del Frente Nacional se debe en parte a su flexibilidad y a su capacidad de desdecirse, tan propia de los populismos. Si fuera un partido fascista o una mera exacerbación nacionalista, se mantendría rígido y fiel a sus principios programáticos. Los partidos que recogen sensibilidades políticas extintas se caracterizan por su enrocamiento. Tener razón ante los suyos es lo único que les queda, y se aferran a una nostalgia estéril que sirve más como consuelo que como acción política. Los populismos como el Frente Nacional (modelo y ejemplo de éxito donde los haya) se adaptan a las circunstancias y están muy pendientes de los malestares profundos de la sociedad. De palabra, aspiran a restaurar una nación perdida o degradada por la inmigración y los cuatro jinetes del apocalipsis, pero en la práctica son contemporáneos y demuestran que comprenden el país en el que viven mejor que los políticos democráticos liberales. Aunque se sirvan de muchos sobreentendidos nostálgicos y se apoyen en un núcleo duro electoral reaccionario, se ganan la simpatía de la mayoría de la población porque demuestran ser más representativos que los demócratas. Como explica Guillermo Fernández-Vázquez, experto en el FN: «Todo el *leitmotiv* lepenista puede resumirse en una frase: tenemos que mostrar a los franceses la verdadera realidad. ¿Y qué realidad es esa? Esa que interesadamente el *establishment* intenta ocultar. […] Por eso Jean-Marie Le Pen vive su actividad política como un compromiso ético con el pueblo, con el "francés de a pie", con esa Francia que vive (que toca, que huele, que sufre) una realidad que sus élites niegan que exista»[18]. Hablan claro, dicen verdades como puños y airean las vergüenzas de los gafotas soberbios que escriben en la prensa. Por eso los populismos, cuanto más crecen, más mutan. Cambian de nombre (de Frente Nacional a Agrupación Nacional) y hasta reniegan de sus padres

o los matan, si es preciso. Carecen de los escrúpulos doctrinarios propios de los movimientos democráticos tradicionales porque no tienen una doctrina a la que jurar fidelidad.

Los malentendidos ideológicos benefician a los populismos. Mientras los demás discutimos qué diablos son, ellos avanzan y leen la sociedad con agilidad, identificando las periferias más resentidas con el Estado y modulando su discurso según sopla el viento, gracias a la elasticidad infinita de sus soflamas, a su destreza enorme para llamar la atención de los medios de comunicación y a un electorado poco exigente, que no para mientes en coherencias discursivas, siempre que el dualismo de buenos y malos esté claro y ellos se sitúen en el bando de los primeros.

En resumen, el populismo no es la expresión radicalizada de las culturas políticas tradicionales en Occidente, sino una cultura independiente antidemocrática (pero no antipolítica) que recoge el malestar de una parte de la población y lo traslada a las instituciones con un discurso abierto al galimatías y al batiburrillo, siempre cambiante, con el liderazgo de un caudillo que personifica las esperanzas de sus seguidores. ¿Cómo logra trascender su núcleo original de resentidos para reclutar a capas mucho más amplias y diversas de la población? ¿Cómo seduce a un país? Mediante la emoción, obviamente. El melodrama, la hipérbole, la cursilería e incluso la histeria son parte del repertorio escénico del populismo, que usa los recursos de la comunicación de masas con maestría invencible.

Son muchos los autores que sostienen que vivimos una época dominada por la expresión impúdica de las emociones. Las

escuelas enseñan a manejar la «inteligencia emocional», sea lo que sea eso, y la literatura y el cine infantiles han abandonado las tramas de aventuras para transmitir los valores de la introspección y el autoconocimiento, explorando lugares comunes en torno al duelo, la frustración o la angustia. Se enseña a los niños a «gestionar las emociones», y el adjetivo *emocional* tiene muy buena prensa. Manuel Arias Maldonado cree que, en el ámbito del pensamiento, hemos vivido una «sacudida antirracionalista de tintes antiliberales»[19]. En realidad, esto no es más que una corrección lógica de una tradición filosófica que había despreciado las emociones y renunciaba a entender su utilidad en la vida en común. Tanto el liberalismo como el marxismo, las dos grandes tradiciones de pensamiento político, consideran al ser humano un ente racional dotado de libre albedrío. Poco a poco, Friedrich Nietzsche fue ganando terreno, aunque lo hiciera después de muerto y sin disfrutar del placer de llevar razón. Centrándose en el estudio de la tragedia griega (en sus orígenes, más bien) y embebido por la estética de Richard Wagner, el filósofo alemán subrayó el irracionalismo que late en el núcleo de la conducta humana. La libertad es una ilusión que la tragedia griega, bebiendo de los ritos religiosos dionisiacos de los que procede, nos enseña a borrar mediante la noción de destino. Hay muchas cosas que no dependen de nuestra voluntad. La mayoría, de hecho.

Las catástrofes bélicas del siglo XX atemperaron mucho los entusiasmos racionalistas y dieron varias capas de barniz escéptico a las nociones ilustradas basadas en la libre voluntad. Había muchas lagunas e infinidad de comportamientos inexplicables desde un punto de vista racional, empezando por Auschwitz. A partir de 1945, la psicología y las neurociencias ampliaron el campo de visión de la filosofía, iluminando con

método científico muchas áreas oscuras de la mente. El dualismo razón-emoción empezó a diluirse del mismo modo que se diluía el de mente y cuerpo. Lo que Arias Maldonado llama el «sujeto autónomo del liberalismo»[20], es decir, el individuo dueño de su destino y capaz de forjarlo a través de su voluntad y su raciocinio, era una ficción que hoy se ha revelado como peligrosa, pues sobre ella se levantó la democracia liberal, un sistema de gobierno y de organización social que presupone que los ciudadanos actúan impulsados por las razones pura y práctica de Kant. Si no somos tan racionales como los ilustrados suponían, tal vez nuestra democracia tampoco lo sea.

No estoy seguro, pese a lo que teorizan autores brillantes como Arias Maldonado, de que la revolución irracionalista del pensamiento tenga una conexión tan directa con el sentimentalismo popular. No creo que la influencia de Gilles Deleuze llegue tan lejos, ni siquiera en sus versiones más vulgarizadas. Aunque no es este el lugar para discutir esas hipótesis, intuyo que una de las causas de la fiebre emocional que domina la vida pública es la desaparición de las instituciones tradicionales que fomentaban el sentido de la decencia. Conforme los individuos construimos nuestra identidad de una forma más desordenada, compleja y mutante (o líquida, por no olvidar al maestro Zygmunt Bauman, que es, junto con Gilles Lipovetsky, el pensador que ha escrito las páginas más inspiradas sobre estas cuestiones, y a ellas remito al lector curioso e insatisfecho), nos sometemos a menos rituales. El triunfo cultural de Mayo del 68 trajo la moda juvenil y la supresión de muchas fórmulas de respeto propias de una sociedad más apegada a las jerarquías. Al dejar de ir a misa, poco a poco, aprendimos a vivir en ámbitos más informales, donde se imponía el tuteo. Las viejas instituciones cayeron como los cascarones de caspa que eran y la

jerarquía dejó de subrayarse mediante la indumentaria y los rituales. Cada vez fueron más los lugares donde no se requería un comportamiento melindroso y sumiso. Las mujeres dejaron de llevar faldas por obligación, y los hombres, corbata y sombrero. Se suprimieron muchos tratos de reverencia y respeto entre superiores y subordinados.

La sociedad posterior a la década de 1960 es informal y ha desterrado casi todos los códigos de conducta vigentes hasta aquellos años, que marcaban una barrera muy clara entre la conducta privada y la pública. La caída de ese muro alumbró —en el sentido natalicio del verbo, pero también en el ilustrado— una sociedad mucho más relajada y liberal desde un punto de vista ético, que también fue tiñéndose de unas emociones que ya no se guardaban en lo íntimo, porque la intimidad no existía. Si no había códigos claros de comportamiento público, si la decencia y el decoro eran virtudes obsoletas, tampoco había razón alguna para no llevar al ágora las actitudes y conversaciones propias de la cocina y el dormitorio. El escritor y crítico musical Ramon Gener se hizo famoso con un programa de divulgación en la televisión catalana titulado *Ópera en texans* (Ópera en vaqueros), que ilustra muy bien este espíritu de democracia indumentaria: no hacen falta tiros largos para disfrutar de la ópera, ya no es un ritual de prestigio, sino una forma de goce para todo el mundo. No fue Facebook quien suprimió la intimidad, sino los sesentayochistas. Mark Zuckerberg sólo se dio cuenta mejor que otros e hizo negocio con ello, encarnando de paso el paradigma de los tiempos. El fundador de Facebook es una figura más poderosa que los reyes de Versalles, pero viste como el último de sus becarios. En una sociedad constreñida por normas de conducta rígidas, las redes sociales no tendrían sentido. En esta, en cambio, son un modo de

expresión natural, la consecuencia lógica de confundir el salón y el ágora.

El filósofo Byung-Chul Han ha prestado mucha atención a la desaparición de los rituales, en un sentido más amplio del que trato aquí. Para Han, el mundo «sufre hoy una fuerte carestía de lo simbólico», que él llama «vacío simbólico», donde echamos en falta «aquellas imágenes y metáforas generadoras de sentido y fundadoras de comunidad que dan sentido a la vida»[21]. Para este pensador, la clave está en el consumismo. El capitalismo ha convertido en objeto de consumo todo el entramado simbólico que antes estaba fuera del mercado y constituía la armazón comunitaria.

No comparto el fondo moralista de Han porque desprecia el carácter emancipador de la supresión de los rituales, reduciéndola a una mera operación mercantilista que acelera la alienación de la sociedad. Aunque advierte a menudo de que no habla en nombre de la nostalgia, hay en su discurso un reproche de fondo y una condena al narcisismo y al individualismo que me incomodan un poco. Yo diría que sí añora una sociedad más apegada a rutinas y reverencias y me cuesta creer que alguien como él, un filósofo que vive en una de las ciudades más liberadas de rituales del mundo, Berlín, en un ambiente universitario muy informal, se sintiera cómodo en una sociedad dominada por ritos y ceremonias.

Los que hemos nacido después de 1968 seríamos incapaces de adaptarnos a un mundo constreñido y vigilante. No sabríamos guardar la compostura en público, todo nos parecería incómodo, como un nudo de corbata demasiado apretado. Por mucho que nos aterre el espionaje de los algoritmos, para la vida cotidiana son mucho peores los espionajes del portero y del cura. La liberación sexual de la segunda mitad del siglo XX habría sido

imposible en un mundo de rituales simbólicos fuertes. Los novios seguirían escoltados por carabinas y los homosexuales no saldrían del armario. Por más que las empresas comercien con las emociones y por más narcisista e individualista que sea el mundo presente, es preferible a la casa de Bernarda Alba.

Un paseo por la parte del planeta donde los rituales siguen cohesionando la comunidad da una idea de lo que Occidente dejó atrás. Estaremos alienados y privados de sentido, según Han, pero si ese es el precio por vivir sin ser molestado por mis opiniones ni mis actos ni mi forma de vestir, y si mi mujer y mis amigas pueden moverse por la ciudad a cualquier hora sin que la policía de la virtud las detenga o las obligue a taparse el pelo con un pañuelo, bienvenidos sean los grilletes del capitalismo y la opresión tecnológica.

Y no frivolizo con esto último. Soy consciente de las consecuencias del poder de los oligopolios de Silicon Valley y de las amenazas para la libertad y la democracia que representan, pero, como esclavo, prefiero esta tiranía huxleyana a casarme por un rito religioso y comer bacalao en cuaresma. Como Albert Camus, entre Argelia y mi madre, elijo a mi madre. Cambio todas las vocaciones de trascendencia comunitaria por un *gin-tonic* y una noche de series con mi mujer. En palabras de Luisgé Martín: «Tal vez lo único que pueda salvarnos es la mentira, el engaño. Matrix. El mundo feliz de Huxley»[22].

Dejemos los rituales en paz, que bien muertos y enterrados están, aunque en el siguiente capítulo me ocuparé otra vez de ellos desde una perspectiva más política. No lloremos más por ese mundo de ayer de carabinas y beatas.

Subrayemos, eso sí, que uno de los efectos más importantes de la supresión de los rituales ha sido el desborde emocional en el que vivimos. Cuando nadie tiene poder para censurar que se diga

en público lo que antes sólo se decía en privado, la exhibición de las emociones se abre paso como un río sin cauce. Al margen del juicio moralista que pueda inspirar, es un rasgo hegemónico del que nadie escapa. Quien no es capaz o no quiere expresar sus emociones se arriesga a resultar raro, antipático o sospechoso de algo. No corren buenos tiempos para los introvertidos, los lacónicos y los sobrios. Expresar las emociones es tan imperativo que cualquier niño ensimismado corre el riesgo de ser diagnosticado con alguna forma de autismo. Una sociedad hipersentimental está indefensa ante cualquier cínico carismático que sepa manipular las emociones.

Una de las primeras sorpresas que me llevé nada más publicarse *La España vacía* en 2016 fue la lectura emocional que suscitó. Tanto en las reseñas como en los comentarios y en los encuentros con los lectores dominaba una reacción sentimental, a veces incluso desbordada. Muchos lectores veían ordenada en palabras una sensación difusa que los acompañaba desde niños. Así me lo contaban, tanto vecinos de pueblos afectados por la despoblación como hijos y nietos del éxodo rural con lazos fuertes con la tierra de sus padres y abuelos. También algunas de las críticas se emitían con una emoción intensa, incluso con ira, llegando a insultarme, con el gatillo fácil de las redes sociales. Discusiones serenas y desapasionadas hubo pocas. La lectura se dividía entre una (mayoritaria) gratitud íntima y una (minoritaria) respuesta agresiva.

Tal vez sea ese el destino de cualquier discurso que trascienda el círculo secreto de lectores en el que se mueve parte de la literatura. Si un libro impacta en la sociedad de su tiempo, debe

someterse a los imperativos de la sociedad de su tiempo. No ha de extrañar que una sociedad emocional responda con emociones a cualquier estímulo que la interpele de algún modo. Por suerte, no fui capaz de anticiparme, pues la idea de suscitar tales arrebatos en tanta gente me hubiera paralizado los dedos sobre el ordenador. La única forma de terminar un libro es fingir que nadie va a leerlo.

El propio texto invitaba a esas lecturas, que no eran, ni por asomo, lo que Umberto Eco llamaba decodificaciones aberrantes, es decir, conclusiones equivocadas que no se justifican en el libro. Aunque a menudo me atribuyen frases e ideas que nunca he escrito ni dicho, las páginas de *La España vacía* estaban armadas con emoción genuina y, pasado el tiempo, encuentro lógicas todas esas reacciones. Quizá la llevaban escondida, como una carga explosiva adherida al lomo, y detonaba en distintos capítulos, dependiendo de cada lector.

Parte de mi aversión hacia el sentimentalismo político y la cháchara populista, así como mi identificación firme con los valores y principios de la democracia liberal, se deben a que no viví la explosión del 15M de 2011 en España. Mientras los entonces llamados *indignados,* azuzados por el panfleto de Stéphane Hessel[23], tomaban las plazas y montaban una especie de sóviet en la Puerta del Sol, mi mujer y yo vivíamos en una planta del hospital Vall d'Hebron de Barcelona, donde nuestro hijo Pablo se preparaba para recibir un trasplante de médula. Pasábamos el tiempo encerrados en un módulo de aislamiento estéril de dos metros por dos y concentrados obsesivamente en nuestra tragedia familiar. No había mundo fuera de esa habitación. Cuando salía del hospital para descansar, en días alternos (pues sólo uno de los padres podía acompañar al hijo en esas estrechuras), la ciudad de Barcelona me ofendía con sus

terrazas, sus bicis y su alegría. Me llegaban ecos difusos de esa especie de revuelta indignada, pero no tenía fuerzas ni ganas de prestar atención.

El trasplante no funcionó y Pablo murió unos meses después. Cuando su madre y yo recuperamos poco a poco el contacto con el mundo, notamos un cambio sustancial que nos desconcertó. Parecía que había pasado mucho más tiempo desde que enfermó nuestro hijo. De pronto, todos hablaban de política. Amigos perfectamente frívolos que no habían dedicado ni cinco minutos a la actualidad, ahora peroraban como Rosa Luxemburg. Gente que a duras penas distinguía el poder legislativo del ejecutivo se dedicaba a teorizar sobre la democracia directa y el concepto de hegemonía de Antonio Gramsci. Hijos de papá, simpatiquísimos, conocidos por no haber dado un palo al agua y vivir del cuento, nos acusaban en las sobremesas de sostener a la casta y de ser cómplices del sistema. Tipos, en fin, que no habían conocido más marxismo que el de Groucho me hablaban de alienación y conciencia.

Yo los escuchaba entre alucinado y divertido, pero ellos me tomaban por una rémora apolítica, casta complacida de serlo. A alguno que se puso más impertinente le conté que, a mí, *El capital* me lo había explicado hacía mucho tiempo el profesor Fernández Liria en la Complutense (pronto conocido como ideólogo de Podemos y también el primer renegado del partido, en fase muy temprana), y que cuando quisiera se lo explicaba con gusto a él, para que no hiciese el ridículo citando nociones seudomarxistas cazadas al vuelo en una asamblea. Por lo general, sin embargo, callaba, asentía y me sumía en una melancolía íntima que no podía compartir con nadie. ¿Qué diablos estaba creciendo en la calle? ¿Por qué no podía contagiarme de ese entusiasmo? ¿Me había perdido un momento

histórico o sólo era un delirio colectivo y pasajero?

Ante el dolor por la muerte de mi hijo, toda esa verborrea sonaba banal e inflada. Era un sentimentalismo de mercadillo, infantilismo de izquierdas como el que denunció Lenin. Si se prestaba atención, entre toneladas de hojarasca había críticas y planteamientos razonables que renovaban el debate democrático, pero para llegar a ellos había que cortar a machetazos espesuras retóricas que contenían conceptos tan huecos como los de Cultura de la Transición o Régimen del 78. Todo ello, embadurnado de cursilería y victimismo, germen de la causocracia, por usar el término acuñado por Edu Galán, que, en su segunda acepción, define como una «forma de concebir el mundo donde la autoridad política se considera emanada de la Causa social, y que es ejercida directa o indirectamente por un poder cuasirreligioso, como una casta sacerdotal, que suele estar formada por los líderes del movimiento reivindicativo»[24]. Los duelos y quebrantos de aquellos sóviets me sonaban impostados e incluso ofensivos al lado de la devastación real que yo sentía.

Me encerré a escribir lo que luego sería *La hora violeta,* en parte, para escapar de todo aquel ruido milenarista, de los gurús de la inteligencia emocional que ayudan a gestionar los duelos y de los psiquiatras que todo lo solucionan con pastillas. Noqueado por un dolor que aún hoy golpea a veces con acometidas furiosas, y desdeñoso con el populismo triunfante en las plazas, aquellos días no parecían el mejor momento para encontrar soluciones estéticas ni para plantearme mi forma de responder a esa politización grotesca. Sin embargo, a tientas, sin proponérmelo en verdad, tan sólo guiado por el instinto de preservación, di con un tono que he seguido construyendo, con avances y retrocesos, libro tras libro.

Una característica de la sociedad hipersentimentalizada es que

exagera emociones nimias. Eleva a tragedia lo que no pasa de farsa y victimiza cualquier condición humana, amparándose en un relativismo que iguala el sufrimiento. Todo el mundo es víctima de algo, todo el mundo puede reclamarse dolido y sufriente por cualquier cosa que se le ocurra, sin que nadie tenga derecho a evaluar la dimensión de su problema. En este contexto, la única forma de señalar y apreciar el dolor inconsolable (la tragedia, al fin) es expresarla desde la contención. Sólo así se pueden distinguir los gritos de dolor genuinos de los lloriqueos populistas.

La hora violeta es un libro plenamente contemporáneo, en el sentido de que asume la ruptura de lo público y lo privado que plantearon los sesentayochistas. Es un testimonio impúdico e indecente que violenta a los lectores más escrupulosos. Encaja con la vocación narcisista de los tiempos, es intimista y yoísta. De hecho, existe como reacción a un mundo sin rituales. Antes de 1960, nadie lo habría publicado y ni yo mismo me habría planteado escribirlo, porque la muerte de mi hijo habría venido acompañada de una serie compleja de liturgias que habrían dado contexto, forma y sentido a mi dolor. Un libro así sólo se escribe desde el desamparo y la intemperie de un mundo sin rituales. Por eso es contemporáneo, pero de una manera típicamente intelectual: aborda las emociones más devastadoras renunciando al melodrama, y así es como aquilata —sin yo saberlo, de esto me he ido dando cuenta con los años— una responsabilidad política que he cultivado desde entonces.

Frente al populismo emocional, los gafotas que formamos el núcleo cultural de las democracias liberales no podemos oponer más que nuestra presencia. Podemos, por supuesto, moralizar como el filósofo Byung-Chul Han y añorar una sociedad de rituales que no volverán. Podemos satirizar y burlarnos de las

retóricas populistas. Podemos militar en la política parlamentaria y tratar de oponer cierta razón al griterío. Podemos despreciar a las masas enfurecidas que apoyan la marea populista. Todo eso está bien, es sano y propio de una sociedad abierta y culta, pero será estéril en la medida en que no se adapte a lo irreversible del tiempo vivido. La escritura y la creación parten, como los populismos, de un malestar íntimo con el mundo, pero cualquier intervención literaria que aspire a plantar un poco de cara al galope de los bárbaros debe comprender el *Zeitgeist* y estar en armonía con él. No se trata de negar la sentimentalidad del ambiente y levantar una barricada kantiana, sino de llevar las emociones a su sitio y expresarlas en su dimensión. Con palabras del filósofo Jorge Freire: «Por paradójico que resulte, para que cese el sufrimiento es necesario dejar de escapar del dolor»[25]. El sentimentalismo gazmoño se derrite al contacto con las emociones auténticas y hondas, las que siempre han vertebrado la literatura, aquellas que lleva narrando la especie humana desde que Homero pidió a la musa que cantase la cólera de Aquiles.

La ausencia de rituales no tiene por qué dejarnos perdidos y abandonados en mitad de un mundo egoísta. No necesitamos curas ni cánticos ni hábitos para restituir el sentido de la comunidad y recordar por qué es importante preservar esta democracia. Basta con narrar bien el dolor.

Sergio del Molino (Madrid, 1979) es autor del ensayo narrativo *La España vacía* (2016), con el que ganó el premio al mejor ensayo del Gremio de Libreros y el premio Cálamo al mejor libro, además de entrar en las listas de «mejores del año» de toda la prensa cultural. Antes, se había alzado con los premios Ojo Crítico y Tigre Juan con *La hora violeta* (2013) y después con el premio Espasa gracias a *Lugares fuera de sitio* (2018). Además, es autor de novelas como *Lo que a nadie le importa* (2014) y *La mirada de los peces* (2017), el breve ensayo biográfico *Calomarde. El hijo bastardo de las luces* (2020) y de una autobiografía novelada sobre su relación con la enfermedad, *La piel* (Alfaguara, 2020). Su último libro es la continuación del ensayo narrativo *Contra la España vacía* (2021). Es columnista del diario *El País* y colaborador de Onda Cero Radio, entre otros medios.

Una vuelta de tuerca al progresismo más controvertido.



«El *pijoprogre* no vota necesariamente a la izquierda radical ni tiene por qué estar demasiado ideologizado. Le basta un barniz de ideas generales sobre la decencia y el bien común ante las que cualquier demócrata puede asentir».

El escritor y periodista Sergio del Molino es uno de los mayores expertos a la hora de diseccionar los contrastes que conforman nuestro país. Su obra *La España vacía* se convirtió en un ensayo de referencia para comprender los desequilibrios producidos por la despoblación del campo y la masificación de las ciudades, y su continuación, *Contra la España vacía*, sirvió como complemento

para seguir azuzando el debate político y social contemporáneo. **Ahora, Flash publica *Pijoprogre*,** un fragmento del último ensayo con el que del Molino ahonda en este concepto que sirve de “cajón de sastre” para aglutinar a un amplio espectro ideológico.

Su *pedigree* no es puramente español, hay ejemplos alrededor del mundo — en Francia los llaman *bobo*, por *bourgeois-bohème*— y todos comparten una serie de atributos que han permeado en el imaginario colectivo: los *pijoprogres* son la nueva élite intelectual, que mide su estado de salud por el capital cultural antes que por su estabilidad económica. Son la diana de las burlas de la ultraderecha, y también una forma de autocrítica caricaturesca de la izquierda. Si bien no hay un consenso sobre su significado, podría decirse que es una extensión de ese animal mitológico llamado “clase media” (otro inclasificable para del Molino). Nadie quiere identificarse con un *pijoprogre* porque es, en esencia, «alguien que presume de cultura y bagaje lector (los tenga o no) y vive en un mundo simbólico, no material».

No obstante, en este texto que nos habla de clase social, partidos políticos y herencia cultural, del Molino reivindica la importancia de los *pijoprogres* más que nunca, y nos abre los ojos (a través del relato de intelectuales y artistas) para ver que la banalidad, la reflexión y el diletantismo son, afortunadamente, consecuencias directas de democracias fuertes. En definitiva, *Pijoprogre* es un escrito revelador sobre las contradicciones del progreso y la cultura que destruye las etiquetas absolutistas.

Este Flash pertenece a…



Sergio del Molino

Contra la España vacía

Narrativa Hispánica



Edición en formato digital: junio de 2022

Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona

Diseño de portada: Penguin Random House Grupo Editorial
Imagen de portada: Shutterstock

ISBN: 978-84-12451-74-0

Composición digital: Penguin Random House Grupo Editorial / Marta Artigas

[1] Juan Cueto, «Progresía y evolución», en *El País Semanal,* Madrid, 1 de marzo de 2007.

[2] Gonzalo Suárez, «Cine, burguesía y progresía», en *Triunfo,* n.º 531, Madrid, 2 de diciembre de 1972.

[3] Ignacio Vidal-Folch, «¿A quién insultas llamándole progre?», en *El País,* Madrid, 3 de mayo de 2019.

[4] Miguel Ángel Aguilar ha referido esta anécdota en emisiones radiofónicas y la ha usado como tesis en varios artículos. En 2010, meses después de que Losantos abandonase la COPE, escribió: «Otra cosa es que la banda de ZP sea feliz con las causas fracturantes, con tener enfrente al más disparatado de los PP posibles y medirse con el más negativo de los posibles líderes de la oposición, que ande echando de menos a Federico Jiménez Losantos, *tantas veces magnífico revulsivo para lograr el cierre de filas* y espabilar a quienes propenden a disentir sin medir el riesgo de la alternativa» (la cursiva es mía). Miguel Ángel Aguilar, «Zapatero hasta el final», en *El País,* Madrid, 20 de julio de 2010.

[5] Richard Pipes, *La Revolución Rusa,* Barcelona, Debate, 2016, pp. 44-45.

[6] Max Weber, *Economía y sociedad,* México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

[7] Félix Ovejero, *La deriva reaccionaria de la izquierda,* Barcelona, Página Indómita, 2018, p. 27.

[8] Andrés Trapiello, *Madrid,* Barcelona, Destino, 2020, p. 192.

[9] Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Paidós, 2017.

[10] Karl R. Popper, *La miseria del historicismo,* Madrid, Alianza, 1972.

[11] Por ejemplo, *vid.* Paul Preston, *El triunfo de la democracia en España: de Franco a Felipe González pasando por Juan Carlos,* Barcelona, Debate, 2018.

[12] Christophe Guilluy, *No Society: el fin de la clase media occidental,* Barcelona, Taurus, 2019.

[13] Pierre Rosanvallon, *El siglo del populismo,* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020, p. 15.

[14] *Ibid.*, p. 71.

[15] *Ibid.*, p. 82.

[16] *Ibid.*, p. 18.

[17] Guillermo Fernández-Vázquez, *Qué hacer con la extrema derecha en Europa:*

el caso del Frente Nacional, Madrid, Lengua de Trapo, 2019, p. 40.

[18] *Ibid.*, p. 44.

[19] Manuel Arias Maldonado, *La democracia sentimental: política y emociones en el siglo* XXI, Barcelona, Página Indómita, 2016, p. 36.

[20] *Ibid.*, p. 24.

[21] Byung-Chul Han, *La desaparición de los rituales,* Barcelona, 2020, p. 12.

[22] Luisgé Martín, *El mundo feliz: una apología de la vida falsa,* Barcelona, Anagrama, 2018, p. 95.

[23] Stéphane Hessel, *¡Indignaos!*, Barcelona, Destino, 2010.

[24] Edu Galán, *El síndrome Woody Allen: por qué Woody Allen ha pasado de ser inocente a culpable en diez años,* Barcelona, Debate, 2020, p. 276.

[25] Jorge Freire, *Agitación: sobre el mal de la impaciencia,* Madrid, Páginas de Espuma, 2020, p. 75.

Contenido